

伊藤仁斎と朱子学

土田 健次郎

一、序言

伊藤仁斎の朱子学批判の徹底、その仁斎に対する荻生徂徠の敵愾心は、周知に属する。そこで朱子学、仁斎学、徂徠学という否定を媒介にしての系譜が立てられてきたのであるが、歴史的な展開もこの順序であったかと言えばそれは別である。仁斎と徂徠の間の方は問題無い。徂徠の仁斎に対する批判意識は強烈で、時間的にも仁斎が名を成してから徂徠が登場するという順序である。しかし朱子学と仁斎学の間には、時間的にまず朱子学が社会全般に流布し、次にその状況に対する批判から仁斎が登場してきたという関係は無い。江戸時代前期は朱子学の人口はさほど多くはなく、著しい増加を見るのはむしろ江戸時代後期であることは、種々の形で指摘されている⁽¹⁾。

仁斎と徂徠、それに山鹿素行等の思想をまとめて古学などと言う。朱子学など後世の儒者の権威に寄り掛かるのではなく、古代の聖人

への直接的復帰の姿勢を強く持つゆえこの呼称がある。これらの儒者には復古の姿勢から結果的に生まれた創見があり、それが他の儒者たちよりも話題を提供させることになった。ただ素行などは、戦前にその士道論や皇統論が顕彰を受けた反動か、戦後は言及されることが減少した。その中で一貫した関心と呼び起こしてきたのは仁斎と徂徠である。というよりも、この両者に対する注目には戦後更に増幅した。それに寄与したのは、両者の同時代にあたえた影響の大きさ、個々の学説の斬新さもさることながら、両者の思想の持つ際立った体系的性であろう。なぜ両者はかくも体系的な思想を所有しえたのであろうか。その原因として筆者は、朱子学の存在を強調したい。仁斎は朱子学を批判の対象として意識しぬくことで、朱子学の体系とは別個の体系を構築でき、徂徠はその仁斎の体系を意識し批判することで自己の体系を創造しえたのである。

丸山真男氏は、朱子学的思惟の解体過程に、日本における近代的思惟の形成への道を見出した⁽²⁾。その過程に位置するとされたのが仁斎と徂徠である。それは朱子学、仁斎学、徂徠学と展開するに従っ

て、朱子学では完全に一体のものとされていた自然と規範が次第に分離し、規範が外在化していくという図式であった。この見解に対する批判の中で最も明快なものは、江戸初期には朱子学がまだ一般化していなかったという事実をふまえての、朱子学の日本社会における權威を歴史的叙述の出発点とすることへの疑義である。⁽³⁾つまり

朱子学が先ず盛んになり、その後でそれに対する反発として仁斎が登場するということではないのである。仁斎は朱子学者として出発したが、次第に激烈な朱子学批判者に変貌していく。⁽⁴⁾その際に注意すべきは、仁斎に於いては朱子学理解と朱子学批判が相乗的に進行していくということである。仁斎は朱子学の理解を深めるとともに、

朱子学に対する違和感を増した。その結果終に朱子学から訣別し、今度は朱子学を批判しぬくことで、自己の思想の表明を展開した。

仁斎にあつては、朱子学理解と、朱子学批判と、自己の思想構築の三つが、平行的に進行したのである

近年江戸時代の思想を中国思想の受容と変容という視点から論定するのではなく、近世日本思想をあくまでも日本思想の文脈の中で見定めていくことを強調する論が散見する。それは近世日本思想の相互文脈と個々の結晶を把握するためには当然の姿勢である。しかしそれでも江戸時代の儒教の個性は、中国や朝鮮の儒教との対比で明らかにしなければならない宿命にある。およそ思想とは、全て内発的に展開していくものではない。日中に於ける語句の共有に凭れかかって、影響関係を過大視するのも用心せねばならぬが、中国近

世の思想が日本の思想的土壤に刺激をあたえ、その一面の可能性を引き出し増幅したことは、認めざるをえないであろう。ただ筆者が関心を持つのは、江戸時代の思想における中国近世（本稿では宋から清までを指す）儒教の語句の使用が、思想そのものを受容すること以上に、自己の思想表現の獲得を意味していたことである。

江戸時代の儒者は、中国近世の儒教、特に朱子学の議論領域と概念運用を利用して自己の独自性を打ち出した。朱子学の江戸前期の儒者に対する貢献の第一は、思想表現の手立てをあたえたことであつて、それを十分に利用したのが仁斎なのである。

二、意味と血脈

仁斎の名著である『論語古義』、『孟子古義』、『大学定本』、『中庸發揮』は、徹底して朱熹の『四書集注』を意識して書かれている。また『童子問』、『語孟字義』などに一貫して朱子学批判が見られるのも周知のところである。彼は朱子学批判者としての面を強調することで自己の思想の独自性を示そうとしているとさえ言える。

仁斎が自己の学説を確立したのはおそらく四十歳代であつたと思われる。その思想形成に於いて特に重要なのは、『論語』と『孟子』の二書の絶対的な典拠化と、この二書の総合的解釈を実現するために発案された意味と血脈の方法論であつた。この方法論が確立してから、それまで個々の学説あるいは雰囲気という程度であつた仁斎

の個性が一気に体系化されていく。

『論語』、『孟子』二書の絶対的典拠化という仁斎の姿勢は、朱子学の四書の重視に対する否定を含むと同時に、いまだ五経の重視にいきついていない分、朱子学の影響から脱却していないという議論も以前からあった。しかし仁斎にとって重要だったのは、あえて朱子学の『四書集注』と自己の著作をぶつけあうことで、自己の思想の表明を図ったことである。言うまでもなく仁斎の主著は四書の注釈である。そして彼の注釈は、訓詁の段階では朱熹の注釈をかなり取り入れたうえで、思想内容の解釈の場面では朱子学批判を展開するというものであった。なお仁斎が引用する朱熹以後の学者の説はおおむね明の『四書大全』に見え、仁斎がこの書物を大幅に利用していたのは確かである。現在古義堂文庫には、仁斎の書込のある『四書大全』も残っている。仁斎は個々の訓詁については朱子学の注釈を利用してよいと言う。

初学の若きは、固に註文を去て能く本文を曉すこと能はず。苟も集註章句既に通ずるの後は、悉く棄て去り、特に論孟の正文に就て、熟読佩服、優游自得せば、孔孟の本指に於て、大寐の頓に寤むるが猶く、自ら心目の間に瞭然たらん。(『童子問』上第二章⁽⁵⁾)

ところでよく問題になるのは、仁斎が『語孟字義』上の冒頭で、まず『論語』と『孟子』の「意思」と「語脈」を理解し、そうすれば「意味」と「血脉」がわかるだけでなく、「字義」も明晰になる

としていることである。

予嘗て学者に教ふるに、語孟の二書を熟読精思し、聖人の意思語脈をして能く心目間に瞭然たら使むるときは、則ち惟だ能く孔孟の意味脈を識るのみに非ず、又能く其の字義を理会して大謬に至らざるを以てす。

「意思」と「語脈」とはそれぞれの文章の語の意味と文脈、「意味」と「血脉」とはその語の思想的内容とその文にみえる思想的脈絡、「字義」とは「論語」と『孟子』を貫く各語の概念の内容、である。まず文章を正確に理解すれば、その文章の思想的脈絡が把握できるだけではなく、用語の概念規定も明確になるということである。「血脉」は『論語』と『孟子』それぞれの書物の中にも、またこの二書の相互の間にも見られる。この二書全般にわたって「血脉」が流れているからである。仁斎はまず『論語』と『孟子』とを虚心に読むことを要求した。十人が十人同意できる思想内容をつかむためである。一人だけが知ることや行なうことができ、十人が知ることも行なうこともできないのは道ではないと仁斎は言う。

一人之を知りて、而して十人-之を知ること能はざる者は、道に非ず。一人-之を行ひて、而して十人-之を行ふこと能はざる者も、道に非ず。何ぞなれば、天下万世に達して須臾も離る可からざるの道に非ざればなり。(『論語古義』総論 綱領)

そして今度はその思想内容と個々の文章や語の意味をつきあわせ確認を行なう。それによって個々の文脈を超えた『論語』と『孟子』

を貫ぬく概念の用法を理解できるのである。仁斎は「意味」と「血脈」では「血脈」の方がわかりやすいとし、『孟子』を読む者は「血脈」をまずつかめと言うが（『語孟字義』下学）、それは『孟子』の方が理論的な脈絡をたどりやすいからである。なお「血脈」は「聖賢道統の旨」を言うとし、仁斎はするが（同上）、一方で「道統」という考えを非公開的な道の考え方として否定している（『童子問』下 第二九章）。つまりこの道統とは孔子と孟子の間を流れる思想的脈絡の表現にすぎず、それ以上に伸びていくものではない。因みに朱熹も禅宗の伝燈論の非公開性を批判したうえで道統論を説いているが、仁斎はそれを更に開放しているのである。

ところでこの意味・血脈の方法を宋の林希逸の『莊子膚齋口義』発題からの影響とする説もある。⁽⁷⁾確かに仁斎はこの書を閲読していたし、この書自体が江戸時代で最もよく読まれた『莊子』の注釈の一つである。しかしそれ以上に問題になるのが、朱熹もこの血脈という語を使用していることである。

朱熹の用例については三宅正彦氏が論じているが、用語の理解と思想解釈について三宅氏とは異った形で、朱熹の読書法を次の三項目に整理してみたい。それは『大学或問』に

大凡そ疑義、之を決する所以は、義理、文勢、事証の三者に過ぎざるのみ。（伝之十章）

とあるように、義理・文勢・事証の三者である。このうち義理が文理、文勢が血脈に相当するのは、同じく『大学章句』（経一章）に

「文理接続、血脈貫通」とあることから知られる。三宅氏があげている用例や、それ以外の朱熹の用例を総合すると、朱熹は、概念語の個々の意味と含蓄を「意味」、「義理」、「文理」とし、血のよう生き生きとした流れとして把握できる文脈（そこにはまた道が通貫している）を「血脈」、「文勢」とし、更にその文章の解釈を補佐する文献上の証拠を「事証」、「左驗」とするのである。三宅氏は用語の相違をそのまま概念の差とする傾向があるが、同じ内容であつてもその属性の多様な面を随時表現するためにかかるヴァリエーションができるのであつて、結局は上述の三項を出るものではない。なお筆者がここで特に『大学或問』の例を引いたのは、仁斎が熟読していた『四書大全』に『大学或問』が収録されているからである。朱熹はこの三者が全部そろった状態を最善とするが、「事証」は必ずしも得られないのであつて、他の二者で文章の理解を行なわざるをえないのが通常である。また朱熹は『孟子』から習得できる文章作法に即して「血脈通貫」と言っている。

孟子を読めば、義理がわかるだけではなく、熟読すれば作文の法に通曉する。この書は、首尾照応、血脈通貫、語意反覆、明白峻潔、一字の無駄も無い。『読孟子非惟看它義理、熟読之、便曉作文之法。首尾照応、血脈通貫、語意反覆、明白峻潔、無一字閑。』（『朱子語類』一九 53）

血脈とはもともと体内の血の流れであるが、一般には仏教の血脈、つまり法の伝授の系譜という意味が想起されやく、事実仁斎の用法

も朱熹の道統論と類似のものとされたようである。また朱熹の論敵の陸九淵は、読書の際に「字を解す」のみで「血脈」を求めない態度を批判し、そこでも読書がらみで「血脈」が用いられているが、その「血脈」は「骨髓」と並べられ、人間の肉体に類比して道の生き生きした状態の形容とされている（語録下 李伯敏所録79、『象山先生全集』三五）。因みに仁斎は陸九淵の語録を引用したり、読んでいたのは確かである。仁斎が果たして朱熹からこのような発想をとったかどうかは即断できないが、影響を受けた可能性も少なくはない。特に『語孟字義』では血脈が語脈と関係づけられているのは、文脈という朱熹流の意味をかなり残しているからであろう。また仁斎が血脈を使用する場合は、『論語』、『孟子』、それに他書であつても両書の内容に関わる場合に限られる。⁽⁹⁾それはこの語があくまでも道にかかわる価値を持った語だからである。なお仁斎が字義を問題にする際に意識した陳淳の『性理字義』は、多くの出典が四書に求められ、もと『北溪先生四書字義』と称されていた。⁽¹⁰⁾ここにもまた朱子学的『四書（字義）』対仁斎流『語孟（字義）』の対立を看取できないわけではない。

ところで、更に本質的なこととして、『論語』と『孟子』の関係を朱熹はどのように見ていた。朱熹は『論語』を理論性の少ない書物だとする。つまり孔子の時代は道が理解されていたので、孔子は実践について説けばよかった。しかし孟子の頃になるともう道は不明になっていたので孟子は理論を建てなければならなかった。その

ため孟子には議論の誇張があると言うのである。

孟子は人を教えるのに理義の大筋を言うことが多く、孔子の方は、修養を実践する身近な場で人を教えている。『孟子教人、多言理義大体、孔子則就切実做工夫处教人。』（『朱子語類』一九 12）

論語は心を説かず、ただ実事だけを説いている。孟子は心を説き、かくて後に心に求めるといふ弊害が生じた。『論語不説心、只説実事。孟子説心、後來遂有求心之病。』（『朱子語類』一九 14）

後者は『論語大全』にも引用されている。このような議論は荻生徂徠を想起させる。また『孟子』が『論語』よりも筋が追いやすいと言うところは、仁斎にも似ている。『論語』と『孟子』のみを相互に照射しあつた場合、必然的に出てくる両書の個性の意味づけが結果的に一致せざるをえなかったという面とともに、朱熹の議論の中に仁斎や徂徠のような思想が展開する要素があつたと言うことも不可能ではない。

ともかくも仁斎の方法論は、『論語』と『孟子』のみを根拠にして、その間の思想的文脈と思想概念を、一貫した方法によつて読み解くというものであつた。朱熹は四書を軸にし、やはり明確な方法論による内容解釈を説いていた。実は中国でも朱熹ほど経書解釈の方法論を明確に説いた儒者は稀なのである。仁斎は朱子学の四書中心主義と自己の二書中心主義をぶつけあい、朱子学に負けないほど

的方法的自覚のもとに、朱子学の体系を検証しつつ自己の思想と学問の体系を打ち出そうとしたのである。朱子学の議論領域はあまりに膨大であつて、そのうちの面を問題にするかで議論の組み立ては変わる。理と氣の關係にばかり目が奪われれば、結局は氣の重視という程度の議論にとどまり、それ以上の思想の体系化と經学の組織化が困難になる。その傾向は山鹿素行や貝原益軒などに見える。仁斎が四書対二書という対立關係を議論の根本に置くのは、朱子学を意識したうえでの思想の体系化と自己の經学の確立を図るという彼の学問の性格をよくあらわしている。

三、『易經』と『詩經』の解釈

さて、仁斎は『論語』と『孟子』を絶対の典拠としたが、その場合いくつかの經書も付随して評価しなければならなくなつた。それは『易經』、『書經』、『詩經』、『春秋』である。『易經』、『書經』、『詩經』は、『論語』と『孟子』に引用言及され、『春秋』は、孔子の作と『孟子』に出てくるからである。

『論語』と『孟子』については意味・血脈の方法を駆使できた。というよりもこの方法論は、両書について駆使できるようにもともと設定されていた。ここでいわば第二陣とも言うべき經書を問題にするのは、それらに対する態度のうちに仁斎の議論の亀裂がよく現れているからである。それと同時に『易經』は仁斎の世界観を、

『詩經』は仁斎の人情観を見るうえでも重要であつて、これらは特に朱子学との關係が問題になる。

仁斎の一元氣の生生論は有名であるが、『論語』と『孟子』からはかかる世界観は出てこない。仁斎がこの論の典拠として使用するのは、『易經』である。⁽¹⁾この場の仁斎の論理は屈折している。まず仁斎は『論語』述而第七に孔子が五十歳で『易經』を学べば大きな過ちは無いと言つたのに本づき、『易經』を孔子の思想に沿つたものとする（『語孟字義』下易）。そして『易經』の記述の矛盾点をつくとともに、『論語』、『孟子』を基準にしてその内容を分析し、『儒家の易』（象伝・象伝・文言伝）と『筮家の易』（繫辭伝・説卦伝）に分け、そのうち『儒家の易』のみを是認した。ここで仁斎は『易經』の文献批判の原則として『孟子』の義利の弁を応用する。つまり『儒家の易』は義に合致し、『筮家の易』は利益追求だとするのである。

夫れ義理を主とするときは、則ち卜筮を雜ふるを得ず。卜筮を主とするときは、則ち義理を棄てざるを得ず。何ぞなれば、學問は義を主とし、卜筮は利を主とすればなり。義利の弁は、水火薰蕕の相入れざるが猶し。（『易經古義』綱領）

そして『儒家の易』の部分を『論語』、『孟子』と一致する部分と認めておいてから、両書の内容には無い一元氣の生生を『易經』から持ち出すのである。ところがその典拠として引用されているのは、『儒家の易』とされた『乾卦象伝』、『坤卦象伝』の「大いなるかな

乾元」、「至れるかな坤元」だけではなく、「筮家の易」として否定されたはずの「繫辭上伝」の「一陰一陽、之を道といふ」、「生生を之れ易と謂ふ」や、「繫辭下伝」の「天地の大徳を生と謂ふ」などもある。なお仁斎は「文言伝」も「儒家の易」としていたが、一元気の生生の典拠として引用する「元は善の長」の部分も、「易経」の本文ではないとして『易経』から削除している。『論語』、『孟子』に無い一元気の生生論とは、このように『易経』の強引な利用によつて説かれるが、それをする必要があつたのは、天道の領域について明確な議論を建てておかねばならなかつたからである。

仁斎がなぜ一元気の生生を持ち出すのか。ここで大事なものは、氣を持ち出す真の意図が氣による総合的な体系を構築することよりも、理の意味の後退にあることである。一元気の生生は天道に属するのであつて、この天道が仁斎が問題にする人道からははずれるのは、仁斎が力説するところである。

其の陰陽を以て人の道と為可からざること、仁義を以て天の道と為可からざるが猶し。倘し此の道の字を以て来歴根源と為るときは、則ち是れ陰陽を以て人の道と為るなり。〔仁斎自身の補筆〕凡そ聖人の所謂道とは、皆人道を以て之を言ふ。……其の不可なること必せり。〔語孟字義〕上 道

因みに「此の道の字を以て来歴根源と為す」とは、陳淳『性理字義』下・道の内容を指し、仁斎はこのような態度を否定している。もちろん天道の一元気の生生が、人道で強調される情愛とイメージ

のうえで重ね合わされているのであつて、その意味では天道は全く人道と無関係ではない。特に天地の生生が全く自然であるように、人情も全く作為の入らない自然な心の発露とされるのが重要である。ともに理に相当する秩序や法則が介在しないという点、また天地と人それぞれの理想的な状態はかかる状況に由来するという点で共通する。このように天道と人道の間に平行性を見ることが齋らされる心理的安定も確かに期待されているのであるが、それとともに一元気の生生で押し切ること、天道に過度の原理性を持たせない効果を狙っていることも見逃すべきではない。

ここに理と氣という問題設定の枠組みが看取できる。仁斎は朱子学の用語と問題領域を利用し、それと自己の思想を対比させることで自己の思想の体系性を表出しているのである。仁斎は朱子学の読み換え、あるいは脱構築を行なつたという議論が、田原嗣郎氏や子安宣邦氏によつてなされてきたが、仁斎は朱子学を徹底して批判しながら、一方で朱子学の用語を使用し、朱子学の語の定義の一部を変更したうえで使用する。仁斎の学問は朱子学という体系があつてこそ体系的表現を取り得ている。

さて仁斎がなぜ『易経』の中核に位置する「繫辭伝」などを「筮家の易」として批判したかといえば、それは仁斎が占い自体を否定したからである。占いとは未来を予測して、それによつて自己の行動を選択することである。しかし仁斎に言わせれば、未来がどうなるうとも為すべきことは為すべきなのであつて、未来の結果次第で

自己の行動を変更するなどというのは功利的なのである。そこに利益追求を動機とする態度を批判する孟子の思想が生きる。

故に語孟の二書、未だ嘗て卜筮を言ふ者有らず。何ぞなれば義に従ふときは、則ち必ずしも卜筮を用ひず。卜筮に従ふときは、則ち義を捨てざるを得ず。……義生く当きときは、則ち生き、義死す当きときは、則ち死す。己に在るのみ、何ぞ卜筮を待ちて之を決せん。君子去就進退用捨行蔵、惟だ義の在る所。奚ぞ利不利を問ふこと為さん。是れ孔孟の未だ嘗て卜筮を言はざる所以なり。（『語孟字義』下 鬼神附卜筮）

朱熹は『易経』を卜筮の書とし、そのうえで『易経』の意義を認めた。これだけを見ると仁斎と朱熹の間には対立しか存在しないようであるが、朱熹も一方では仁斎と同じように占いが功利的な動機を含む危惧を自覚していた。朱熹は自己が行動の選択について道徳的に確信をもてる時は占いの必要は無いと言う。

人が卜筮で疑惑を決するより、道理として為すべきなら、もとより為すべきだし、道理として為すべきでなければ、もともと為すべきではないのであって、それ以上占いをを用いる必要があるのか。ある種の事で、吉か凶かで道理の岐路があり、対処しきれぬ時、占いを行なうのである。放火や殺人などといった事は、ともかく為すべきではないのであって、まさか占いなどしまい。また官吏になって汚職や追従、不正な昇進なども、まさか占いなどはしまい。『与人卜筮以決疑惑、若道理当為、固是

便為之。若道理不当為、自是不可做、何用更占。却是有一様事、或吉或凶、成兩岐道理、処置不得、所以用占。若是放火殺人、此等事終不可為、不成也去占。又如做賊汚邪僻、由徑求進、不成也去占。」（『朱子語類』七三 一）

決定が下せない時に、宇宙の理法に問うのである。仁斎と朱熹の違いは、占いの認否という結果だけではなく、人間の決定能力に対する信頼の差がある。仁斎は筋論を通していうようであるが、人間の能力に対してあまりに樂觀的に過ぎるとも言える。それに対して朱熹は人間の認識能力、判断能力の限界を認める。朱熹の語のこの箇所は『周易大全』にも採られていず、仁斎が知っていたかさだかではないが、結果的には朱熹が既に占いという行為のうちに感じとっていた功利性を、仁斎は前面に押し出し批判を加えた形になっている。

次に仁斎の『詩経』観が問題になるが、これについては既に論文を発表したことがあるので最小限に止めたい。⁽¹³⁾ 仁斎は『詩経』を人情の事実を記した経書と見なした。しかし仁斎はその人情重視のわりには、『詩経』を特別視してはいない。仁斎が『詩経』の意義を言うのは、一つには『易経』と同じく『論語』と『孟子』に『詩』が引かれ言及されているからであって、特に『論語』為政第二の孔子の有名な語、「詩三百、一言以て之を蔽へば、曰く思ひ邪しま無し、と」は、どうしても説明しなければならなかった。仁斎は『論語』と『孟子』に出てくる経書のうち『易経』については未完なが

ら『周易古義』（綱領）、「易経上」では乾と坤の部分、「文言」、「大象解」のみ存在）、「春秋」については「春秋経伝通解」を作成したが、『書経』と『詩経』について注釈を作成しなかった。『詩経』については『詩説』という論文が一篇だけある。

朱熹は『論語集注』一為政篇で、『詩経』の内部に読者の善心を引き起こす要素と懶惰な心を戒める要素の両方が入っていると言う。つまり『詩経』そのものに道德的意味があるとするのである。それに対して仁斎は後年『詩経』の作者の製作意図よりも読者の受け取り方が問題だと言うようになった（『語孟字義』下 詩）。つまり頹廢的な詩はあくまでも頹廢的なものであって、それが道德的意味を持つのは、読者がそれを頹廢的であると認識するからであるとした。

『詩の作者』の全てが邪念が無かったのではなくて、「詩の読者」が邪念が無いというのである。ところがこのような論法を用いると、教化の書物としての『詩経』の意義が消えてしまう。「然れども論孟に通じて、而る後六経の学益有り」（『童子問』上 第六章）と言うように、『論語』、『孟子』を理解しない限り『詩経』の意味が無いというのでは、『詩経』の経書としての実質的な意味は無くなってしまう。

実は朱熹も一方で仁斎と類似の見解も示し、仁斎の方にも朱熹に類似する言を見せる箇所があり、両者とも完全に統一的不是ではない。しかし全体から見て仁斎は朱熹の作者と読者の関係論をつきつめて、『詩経』の非経書化を推し進めた。仁斎は朱熹の学説の中にあつた

要素を拡大徹底させているのであって、この点は『易経』の場合と類似していると言えよう。

また仁斎の思想体系は「学の綱領」を軸に組み立てられているが、それは『中庸』にある性と道と教の枠組みに依拠するものであった。語孟の典拠化と意味・血脈の把握という仁斎の方法論は、方法論のみで独立していくものではなく、問題設定が前提となつてはじめて機能するのであって、その設定に際しては語孟以外の経書の典拠化や、理と気の対置、性と道の関係という朱子学的な図式に頼らざるをえなかったのである。また上述のように、仁斎の思想には朱熹が孕んでいた要素を極限までつきつめることで朱熹を批判するという側面もある。ただ仁斎と朱子学に影響関係のみを見るのは一面的であつて、むしろ見るべきは、仁斎の生活時空に即応した世界解釈と行動原理の形象化に、朱子学の問題設定と論理展開の方式、使用する概念と範疇が、大きな役割を果たしたという面である。

四、人情

一元気の生身論と並んで仁斎の思想の特徴として重視されてきた人情の重視について、ここで若干の検討を行なっておく必要がある。周知の通り人情重視の傾向は中国では明の中期以降強くなったとされる。陽明学はその代表であるが、それ以外に明から清にかけての羅欽順、王廷相、吳廷翰、王夫之、戴震など所謂「気の哲学者」た

ちにもその傾向が次第に見え始める。このうち戴震については、吉川幸次郎氏のように、仁斎との共通点を挙げたうえで、仁斎の方が百年ほど早かったということで評価したりすることがよくあった。⁽¹⁴⁾

ただこれは単なる偶然というよりは、同じく明の思潮からの流れということとで相互関係を説明する余英時氏のような議論もあり、更に朱謙之氏のように仁斎を吳廷翰ら「唯物論」の一展開とする見方もある。⁽¹⁵⁾ 因みに仁斎は羅欽順を引用し、筆者は否定的であるが、吳廷翰からの影響が問題にされてきた。ただ「氣の哲学者」たちが天道と人道を氣で一貫させるのに対し、仁斎は先引の『語孟字義』上・道の文に端的に見えていたように、氣を天道に止める傾向を持つ。当然『孟子』の「氣」は体内に存在するものであって、このような氣についての仁斎の議論もその範囲内では有るのだが、それを越えた一元氣による天道と人道の統一的把握が弱いのである。仁斎は天道に対する人道こそ道の本旨としたのであって、そこに天道の氣は介入してこないのである。

もともと情とは、儒教の文献では三段階の捉え方があった。まず情の善なる面を強調したものとして、『孟子』公孫丑下の「四端の心（惻隱・羞惡・辭讓・是非）」がある。これらは道德的感情である。もともと仁斎が指摘するように『孟子』ではこの四端を「心」とするが「情」とは言っていないので、これを性に対する情とするのは後の規定である。次にそれ自体では善悪いずれとも決定しえぬ情で、具体的には喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲の「七情」（『礼記』

礼運）である。例えば不善を憎むという場合の「惡む」という感情は善であるが、正当な理由なき憎惡は惡であって、善にも惡にもなりうる。そして最後は飲食（食欲）・男女（性欲）で（『礼記』礼運）、これは通常否定すべきものとして提示される。情にはこのように三段階がある。朝鮮王朝の李退溪と奇高峰が四端と七情の関係について論争した所謂「四七論争」の焦点は、この三段階に落としみると、第一と第二の関係の問題である。

ところで仁斎が強調した人情は、この三段階のいづれに属するのであるか。まず第一の四端であるが、先述のように仁斎はこれを中心とし情とは見なさない（『語孟字義』上・情など）。それは四端が自然に発動するものではなく意識的な工夫（修養）を必要とするからである。仁斎が情として認めるものはまず第二の七情であって、同時に第三の飲食と男女も含んでくると思われる。朱熹はこの第三については否定的でありつつも、食欲が無ければ身体が維持できず、性欲が無ければ子孫ができないとするように（『大学或問』伝之五章）、存在自体はやむをえぬものとした。また「勇を好む」「貨を好む」「色を好む」といった欲望は天理として人情として本来人間に備わったものだが、同時に人欲を防ぎ天理を維持しなければならぬと強調している（『孟子集注』二・梁惠王章句下）。これに対して仁斎は、「故に民と好惡を同じくするときは、則ち色を好み貨を好み、皆王道為り」（『童子問』中 第十六章）と言い、渡辺浩氏も引用するように、仁斎の息子の東涯は「訓幼字義」で、「情は人の真

実の心なり、……又色を好み食を嗜のたぐひも、人のまことなれば、もとより情といふべし」と言う。

中国では明末清初に、やはり飲食男女の欲、更に「貨」の欲をも肯定する論が出てくる。この「貨」の欲とは利潤追求の欲であつて、商業や工業での企業的営為をある程度まで肯定しようというものである。しかし仁斎の場合は、この社会的欲望の方面はあまり強調されているとは見えない。仁斎の経済重視に新たな光をあてる研究もあるが、⁽¹⁸⁾ここでは仁斎の主眼は当時の儒者の経済論にしばしば見られる節約による経済的安定であつて、積極的な生産増大の方途の提示や、個人の利殖活動の是認と推進論は見られない点を、「気の哲学」を含めた明末清初の一思潮との対比で言っておきたい。先述の天人論のように、彼我の差異がここにも現われている。因みに筆者は仁斎を京都の町衆として特徴づける議論を、無意味と思うものではない。武に対する文の尊重、中央からの政治的・道德的統制に対する消極的態度は、その現れとも言えよう。しかしこの要素を絶対的な前提として無限に拡大する姿勢には留保をつけたい。

さて仁斎の情の性格であるが、それは肉体的な安楽を喜ぶようなものとされているのであつて(『語孟字義』上 情)、かかる自然な心の動きに沿うものが道である。この情は本能的なもののみならず、生活感情も含む。仁斎は情の内容について大まかな説明しか行なわなかったが、心の自然な発露という実感が持てたものを情とすればよかったのである。仁斎はかかる情と道を連結させたことで、彼が

実感できる生活感覚を肯定してもいるのである。ただ丸谷晃一氏が既に指摘し分析しているように、仁斎は必ずしも人情の全てを無条件に肯定しているわけではない。⁽²⁰⁾仁斎は情のうち万人が肯定的に共有できる部分だけを問題にし、それ以外の情は放置したままであつて、それゆえ情の普遍性の根拠を更に問題にする必要もなかったのである。もし情の全てが万人に一律でなければならぬのならば、朱熹のようにその画一性を原理化せざるをえなくなり、また性とか理とかが登場することになる。朱熹は情に本来的な普遍性を認め、そこに性を見出した。そのモデルが四端の心である。それに対して仁斎は四端の心を情からはずし、画一的な普遍性を説くことを避けた。仁斎は十人が十人行なえるのが道であるから道は十人に当てはまるという一種の循環論的な論法を用いたが、これは結果的な効果から道の枠組みを決定しようということである。いわば仁斎は個人の情のうち共感を持てるものを認めればそれでよかった。この共感の肯定ということで、仁斎の主張は彼の活動空間の中で十分な普遍性を持てたのである。

仁斎は、性とは生れつきのことで、「梅子(梅の実)は性酢し、柿子は性甜、某の薬は性温、某の薬は性寒と言ふが猶きなり」(『語孟字義』上 性)というように各人によつて差があるとする。類比の比喩は获生徂徠の氣質不変化説でも引き継がれているが、朱熹も同類の比喩で理なる性の説明を行なっていた。(例えば薬の比喩では『朱子語類』四 39、五 64、九五 88)そのうえで朱熹は、そ

の物であるからにはその特性は一律でなければならないとし、物の本来的な特性を性であり理であるとするのである。朱熹が理の比喩に使用するものを仁斎は朱熹の所謂「氣質の性」の比喩として利用したのであるが、仁斎の主旨は一つの物が複数の特性を許容することであった。仁斎は性の普遍性を否定することで、あわせて人情の画一的把握から逃れようとしたのである。つまり人情のうち普遍性を持ちえる箇所のみ道を見出し、それ以外の人情は放置したのである。

人情を重視しながらもその全面的な画一性を主張することは控えた仁斎の態度は、人情を言う経書と彼が規定した『詩経』の注釈の作成に対する無関心さにつながっている。『論語』と『孟子』から道を理解し、その後はこの道が『詩経』の中の人情の肯定的部分と合致するのを確認していけばよいのであって、それ以上のことは求められない。方法論としては単純であるが、一定の方向のもとに限りなく広がっていく充実感を持ち得たことであろう。ただこれだけでは『詩経』の経書としての意義があまりにも希薄になるので、『詩序』評価が持ち出されることは、以前論じたところである。

人情に依拠しつつ『論語』、『孟子』をはじめとする複数の経書を注釈しおこなったことは、この方向が経学として確立していけることを意味していた。また『五経は是れ宛然たる天地万物人情世変の図子のみ』（『童子問』下 第3章）と事実を「議論」で束縛するのはなく事実として辿る態度は、史学、事実考証への道を開いた。思

想は学問となって、学派として安定する。仁斎の後継として東涯が出現し、以後も古義学が連綿と継承されていくのは、東涯の非凡な資質とともに、仁斎の学問の在り方が作用していよう。

五、結語

筆者は先稿で、北宋から南宋にかけて儒者の議論の領域が変化したという論を展開した⁽²¹⁾。北宋で盛行した中央での政策論が後退し、それに替って外界と内心の関係論を軸にする心性論、価値論、その裏付けとしての世界の構造論が思想界の中心の話題になっていく。その変化に連動したそれを促進したのが道学である。朱熹によって集大成された道学、所謂朱子学は、その勢力を伸張させ、それとともにその議論の領域と用語が次第に一般化していく。明の陽明学にしる所謂「気の哲学」にしろ、学説の上では朱子学と対立しても、議論の領域と使用する概念は、使用頻度の多寡や解釈上の差異は持ちつつも、朱子学の範囲を大きく越えるものではない。中国に於けるこのような思想表現の場の安定は、一見相反するのうに見える南宋以後の士大夫の地域志向の傾向とむしろ両立する。つまりこの場への参画は、中央と地域の別、更に地域相互間の差異という現実に埋没しかねない知識人の欲求なのである。表現の普遍性は、内容の一律性を結果するものではない。この消息は中国国内のみならず東アジアの儒教圏に妥当する。朱子学的思想表現は、朝鮮儒学も江戸

前期の儒学も、かなりの程度まで共有し、その表現を媒介にしてそれぞれの独自の思想の発見がなされていった。仁斎の思想こそ、その目覚ましい一齣と言えるのではなからうか。

注

(1) 石川謙『日本学校史の研究』（日本図書センター、一九七七）、頼棋一『近世後期朱子学派の研究』（漢水社、一九八六）等。藩校採用の学派一覽については、また笠井助治『近世藩校に於ける学統学派の研究』（吉川弘文館、一九七〇）。

(2) 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二。

(3) 例えば、尾藤正英『日本封建思想史研究』、青木書店、一九六一。

(4) 仁斎がまだ敬斎と名乗り、朱子学者であったところから、仁斎と朱子学とは既にずれがあったという指摘が多くあった。そこで問題になるのは仁斎の朱子学理解の性格で、その検討はまず仁斎の読書範囲の調査から始めなければならない。一つ重要な例を挙げれば、仁斎は我々が常用する南宋の黎靖徳が編集した『朱子語類大全』（以下『朱子語類』と略称）一四〇巻を目にすることはできず、只塚茂樹氏が指摘したように、彼が見た語類は葉士龍が編集した『晦庵先生語類要』（以下『語類要』と略称）であった（『朱子と仁斎』、『日本思想大系』六七月報、岩波書店、一九七一、また『語類要』については、友枝龍太郎『朱子の思想形成』付録二、春秋社、一九六九）。

『朱子語類』は理と気の関係論、特に理気先後の論から始まり、次に天地の構造論に移る。この書を読む限り、ごく自然に理気を軸にした静的な宇宙の構造論が印象づけられる。しかし『語類要』は、『太極』・『命』・『心』・『性』・『心性情』の順序で始まっていく。現存の仁斎初年の論文を、東涯の跋語をもとに年代順にあげると、『敬斎記』（二七歳）、『太極論』（二七歳）、『性善論』（二八、二九歳）、『心学原論』（二八、

二九歳）、『仁説』（三二歳）である。最初の『敬斎記』はともかく、『太極論』以後の執筆テーマは『語類要』の章立てとかなり順序が類似している。なお『敬斎記』に見える敬に対する関心は当時一般的なものであり、それは明や朝鮮の朱子学の傾向でもあった。また仁斎が若い時から読んだ書に『小学』があるが、既に失われた小学の段階は敬で補填するというのが朱熹の持論である。

また友枝氏が指摘したように、仁斎の『太極論』の芥子の比喩、つまり一粒の芥子が数百粒の芥子を生み、それがまた各々数百粒の芥子を生んでいくという生生の論は、『語類要』一にある一穂に百粒がなり、それが各々百粒を生じていくという論と極めてよく似ている（仁斎初年の思想―その朱子学受容の特色について―、『東洋文化』復刊三〇・三一・三二合併号、一九七三）。なおこの語は『朱子語類』にも載せられているが、巻九四というように後ろの方で、目立たない。つまり『語類要』から生を強調する動的の世界観を読み取ることはさほど不自然ではないのである。この書については、友枝氏が心の側に重点を置いている傾向、理気先後論の欠如、理気が離れずしかも難わらずという性格を認めている。

ところで朱熹自身の自然観は、一般に思われているものと些か異なる。

朱熹はこの世界は絶え間ない気の生成と消滅に満ちていると言う。例えば気は春から夏へ成長していくが、秋から冬へと衰え、一度衰えてしまった気は二度とエネルギーを獲得することはないと言う（『朱子語類』九五82、83）。つまり個々の気は無になつていくが、続々と新たな気が登場するのである。これは気の質量とエネルギーの総量の一定を説く北宋の張載よりも、一度伸びきった気は二度ともどつてこないという北宋の程頤の考えを応用している。しかし同時に次々と新たな気が生じ、結果的に同じ量は維持できていくというところは張載の応用とも言える。つまり四季の理とは、個々の気のゆくえとは別に、気の消長全体の稜線を捉えた法則なのである。また仁斎は生生を強調したが、朱熹も秋冬といった万物凋落の時すらも新たな生の準備段階という方向で捉える。このような動静織り成す

朱熹の言葉の中から、気の生生の強調が見て取れることは確かである。
 (朱熹の気論についての筆者の見解は、「朱熹理気論の再検討」、「中国の人生観・世界観」、東方書店、一九九四)。初期の仁斎は自己の体質にあった動的な気論を、彼が目撃しえた資料の制約もあって、自然に受け入れていたが、次第に朱子学が片方で持つ靜的な理の主張に対する違和感が増幅していったのである。

なお仁斎が見ていた『四書』や『五経』や『性理』の大全類などには『朱子語類』所収の語を引用していて、『語録類要』だけでは仁斎の語類關係の知識を決せられないことも同時に注意する必要がある。

- (5) 本稿で引用文をあげた仁斎のテキストのうち、「童子問」、「語孟字義」、「論語古義」、「中庸發揮」、「易經古義」は林京范筆写本、「中庸發揮」は元禄七年校本、「仁斎日札」は甘雨亭叢書本。なお書き下し文は、原則として古義堂の訓法による。

- (6) 拙稿「道統論再考」、「鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化」、大蔵出版、一九八八。

- (7) 清水茂「伊藤仁斎・伊藤東涯」補注(『日本思想大系』三三)、岩波書店、一九七一。

- (8) 三宅正彦「京都町衆伊藤仁斎の思想形成」、思文閣、一九八七。

- (9) 仁斎は意味・血脈以外に、先の意思・語脈、その他にも義理・文勢、語勢などの用語を使用する。義理・文勢では、例えば「仁斎日札」に「道を論ずる者」がおさえるべき意味・血脈と対比した上で、「書を読む者は、当に先ず其の文勢を觀、其の義理を後にすべし」と、読書一般に対する方法論として示されている。また文勢では、「易經古義」文言に「文勢議論を詳らかにするに」とあり、語勢では、「中庸發揮」下篇の章注に「亦た孝經の語勢に類す」とある。いずれも「論語」、「孟子」以外の書物にも使用される一般的読書法である。意味・血脈が「論語」、「孟子」にのみ適用される語であることが、改めて確認できよう。なお「莊子腐斎口義」の血脈は、本書の性格から当然「莊子」について使用されていく。例えば「僕

皆て謂へらく齊物論は首自り尾に至るまで、只だ是れ一片の文字、子細に他の字を下すを見るに、血脈便ち見ゆ」(卷一)。

- (10) 佐藤仁「朱子学の基本用語―北溪字義訳解」解題、研文出版、一九九六。なお子安宣邦「天命を知る」ということ―伊藤仁斎「語孟字義」講義の上・下」(思想 八六三・八六四、一九九六)は、仁斎の「字義」学がいかに「性理字義」的字義を批判的に読み直し「脱構築」したものであったかを、「誠」、「道」、「命」、「天」等を軸に論じている。

- (11) 仁斎の「易經」解釈に及ぶものに、前田勉「仁斎学の継承―伊藤東涯の『易』解釈」(『文芸研究』一〇八、一九八五)、浜久雄「伊藤東涯の易学」(『東洋研究』九〇、一九八九)がある。

- (12) 田原嗣郎「徳川思想史研究」、未来社、一九六七。子安宣邦「伊藤仁斎研究」、「大阪大学文学部紀要」二六、一九八六、及び注(10)所引の同氏の論考。

- (13) 拙稿「伊藤仁斎の詩經観」、「詩經研究」六、一九八一に、仁斎の「詩經」観は論じてある。

- (14) 吉川幸次郎「仁斎・東涯字案」、「日本思想大系三三」伊藤仁斎 伊藤東涯、岩波書店、一九七一。

- (15) 余英時「論戴震与章学誠―清代中期學術思想史研究」、華世出版社、一九七七。

- (16) 朱謙之「日本の古学及陽明学」、上海人民出版社、一九六二。

- (17) 渡辺浩「近世日本社会と宋学」、東京大学出版会、一九八五。なお渡辺氏は本書の第三章及び補論で、仁斎の古義学を、外来思想である儒教の日本への定着の試みとして位置づける。

- (18) 川口浩「伊藤仁斎の『王道』論」、「史学雑誌」九三・一二、一九八四、同氏「日本経済史上における伊藤仁斎」、「季刊日本思想史」二七、一九八六。

- (19) 例えば、古くは和辻哲郎「日本倫理思想史」下、岩波書店、一九五二。

- (20) 丸谷晃一「伊藤仁斎の「情」的道德実践論の構造」、「思想」八二〇、一

九九二。

(21) 拙稿「社会と思想―宋元思想研究覚書」(『宋元時代史の基本問題』、汲古書院、一九九六)。

[本稿は一九九五年五月二九日にフランス国立高等研究院(Ecole Pratique des Hautes Etudes)で行なった講義の原稿をもとに、本誌用に全面的に書き改めたものである。なお講義の後に発表された諸氏の論考も注に加えてある。]